

教義與性別

論佛教小乘、大乘與密乘中的女性身分演變

劉婉俐（華梵大學外國語文學系暨研究所）

由於佛教主張「眾生皆有佛性」的平等思想，相較於世界上其他宗教「男尊女卑」*的教義與規範，較無明顯的性別歧視。但隨著 1960 年代第二波女性主義運動興起，歐美一些女性主義佛教學者開始關注佛教體制中的女權問題，例如美國學者葛羅絲（Rita Gross）在其《父權之後的佛教：佛教的女性主義歷史、分析、與重構》中，便廣泛探討佛教史與僧團中所存在的貶抑女性問題，指出南傳佛教出家女性無法受比丘尼戒、佛教史上女性地位的低落、「八敬法」、**大乘佛教經典對女身的貶抑……等議題。（Gross, 1992）近年來，台灣的佛教學界也不乏對這些議題的討論，*** 並舉出台灣尼師僧團的積極、入世經驗，**** 做為佛教性別平權的有力參照，也凸顯了台灣尼師僧團關懷、參與社會議題的特質。

沿著當今學界重探佛教女性觀的理路而下，本文旨在探討佛教史上不同時期教義對性別關係的影響，尤其是教義所折射出的不同女性觀；透過對印度佛教小乘、大乘與密乘時期不同女性身分與地位的耙梳，來闡述佛教教義與性別關係的緊密連結。藉此，可發現隨著大乘教義的開展，女性的身分有了大幅進展與變化，尤其是在密乘 ***** 中，呈現出迥異於原始佛教與小乘佛教的性別平等觀，具體展現了佛教眾生平等的核心教義。對佛教研究中較被忽略的性別範疇而言，此論題不僅具有開啟宗教與性別跨領域對話的指標意義，也可回應西方學界女性主義佛學研究對佛教女性身分認同議題的批判，並反映出佛教性別觀的某種「緣起」色彩，即教義依受法對象的認知差異而權宜通變的多元、包容、與開放性。

關鍵詞：佛教、佛教女性、性別、女性觀

一、印度佛教史上女性身分與地位的變遷

回顧從佛陀時期的原始佛教、到印度大乘與晚期密乘，女性在佛教史上的身分與地位一直不斷演進：從早期佛教對女性的貶抑與厭惡女身，到大乘佛教經典中「轉女成男」的描述與出現女性的菩薩形

致謝辭：本文承蒙台大婦女研究室主持人暨《女學學誌》主編黃長玲教授、「宗教與性別」專輯主編暨政大宗教所李玉珍教授、和兩位匿名審稿者的寶貴建議與指正，特此致謝。

- * 如基督教的「天父」有明顯的性別指涉、回教對女性教徒的諸多限制等。
- ** 「八敬法」指佛陀特為比丘尼所制定尊敬比丘之八條戒法，包括百歲的年長比丘尼必須禮敬新受戒之年輕比丘、不管是非如何比丘尼皆不可舉發比丘過失……等，明顯帶有「男尊女卑」的歧視意味。八敬法的條文內容，在不同的小乘經典中稍有差異。
- *** 如釋恆清（1995）所著《菩提道上的善女人》，與釋永明（1997）所著《佛教的女性觀》，皆整理了佛教不同時期對女性的看法，並以台灣性別平等的尼師僧團經驗作結；而釋昭慧（2002）撰寫的〈佛教與女性——解構佛門男性沙文主義〉一文，除了強烈抨擊「八敬法」的性別歧視，並主張台灣比丘尼僧團興盛的現況，乃佛教史上前所未有之佛門女權進展。
- **** 論者多以嘉義縣香光寺的尼師僧團為例，因香光寺由尼師組成，並無僧眾。如陳美華（2002）在〈另類典範：當代台灣比丘尼的社會實踐〉一文中，以香光、佛光、法鼓三教團和其他幾位比丘尼的田野訪談為例，探討台灣比丘尼僧團的發展狀況；丁敏（1996）在〈台灣社會變遷中的新興尼僧團——香光尼僧團的崛起〉一文中，也考察香光寺尼師僧團的現況。此外，也有一些碩博士論文關注台灣尼師僧團的現代經驗，如東海大學社會學碩士李雪萍（2000）的《台灣的比丘尼僧團及其不同的生命經驗：一個社會學的個案研究》，實地考察與評析阿含寺的尼眾出家生活；政大社會學碩士洪雅惠（2002）的《台灣佛教優婆夷之性別經驗：以四個人間佛教教團的優婆夷為例》，以台灣四個人間佛教教團：佛教弘誓學院、香光尼僧團、法鼓山與佛光山的在家女性（優婆夷）為主，探討她們在父權體制下所發展出的性別經驗，並討論性別經驗與佛教信仰實踐之間的關連。
- ***** 為了與印度教的密續區隔，也稱做金剛乘。

象，乃至密乘中諸多女性佛母、菩薩、本尊、護法、地祇等多元的神格化身分，隨著大乘佛教思想的開展與密乘修法的弘傳，女性的地位與形象在佛教中也有了大幅改變與提昇。

依據大陸學者呂澂在《印度佛學思想概論》（1983）一書中的分法，印度佛教的發展可區分為六階段：一、原始佛學時期，指佛陀本人與其後的三、四代，約西元前 530 年至西元前 370 年間，在這段期間僧團尚未分化，仍維持佛陀宣說的法教思想；二、部派佛學，指西元前 370 年至大乘佛教開始興起的西元 150 年間，僧團逐漸產生歧異，先分裂為上座、大眾兩部，後來又形成十八部的支系；三、初期大乘佛學，約西元 50 年至 400 年間，陸續出現了般若經系、《華嚴經》、《法華經》、《維摩詰經》、中觀思想、淨土信仰等大乘經典；四、小乘佛學，在西元 150 年至 500 年間，部派佛教因大乘崛起而轉為小乘佛教，開展出有部、經部、正量部等小乘學說；五、中期大乘佛學，約西元五、六世紀間，隨那爛陀、超戒寺等大型佛學院的建立與擴展，培育出許多著名論師而邁入大乘佛教的輝煌期，除了延續初期大乘佛教的思想外，也出現《大涅槃經》、《勝鬘經》等闡釋如來藏思想的經典，和《解深密經》、《大乘阿毘達磨經》等詮釋唯識說的論經，¹ 以及宣揚大乘菩薩道² 的《菩薩藏經》等經系；以及六、晚期大乘佛學，約西元七世紀到十世紀間，大乘雖表面蓬勃，卻落入繁瑣思辨的學風，與信眾漸行漸遠，漸被興起的密乘所取代。

下文對佛教女性觀的探討，便依循佛教史上原始佛教（部派佛教與小乘佛教）、大乘佛教、與密乘佛教的歷時演進來觀察，其中女性形象的更迭，也大致吻合目前佛教三大信仰體系：南傳、漢傳（北

1 論經為帶有「論」藏論證色彩的佛經。

2 包括四無量心、六度、四攝等菩薩道要義。

傳)、和藏傳佛教中的女性身分現況,³ 因此便不再分述之。

(一)、原始佛教與部派佛教經典中的女性觀

在釋迦牟尼佛的原始佛教時代，由於婆羅門教主導的種姓社會階層⁴ 嚴明，佛陀為了訴求佛法的平等概念、打破社會階級，在僧團中接納了種姓階層中地位最為低下的首陀羅、乃至「賤民」⁵ 階級，例如十大弟子中「持律第一」的優婆離，出家前的身分即是首陀羅，曾是佛陀為太子時的宮中理髮師。相較之下，女性的地位似乎遠不如男性，不僅未獲重視，且數度被拒於僧團之外。許多小乘經典皆描述佛陀曾三次拒絕第一位比丘尼（親自撫養他長大之姨母）大愛道的出家請求，顯見原始佛教對女性的歧視，也受到婆羅門教義認定女性是污穢、卑微的性別觀念所影響。在《大愛道比丘尼經》（卷上）中⁶ 提到：

爾時佛遊於迦維羅衛釋氏精廬。與諸大比丘眾俱。是時大愛道瞿曇彌。行到佛所。稽首作禮遷住一面。叉手白佛言。我聞女人精

3 有學者研究藏傳佛教中女性問題，指出藏傳佛教中尼師地位的低落，此議題牽涉到比丘尼戒的傳承，在此難以贅述。

4 古印度社會分為四個種姓階層，根據「潔淨與不淨」的核心價值，建立起由上至下的種姓層級，分別是：掌管祭司工作的「婆羅門」、戰士與統治階層的「刹帝利」、負責生產與勞動的平民階層「吠舍」、以及奴隸階層的「首陀羅」。

5 「賤民」在印度社會中的地位最低，嚴禁與其他種姓接觸，也不能參加宗教活動，只允許從事被認為是非常卑賤的行業，包括：掃地、清掃廁所、理髮、鞋匠、皮革加工、洗衣、捕魚、喪葬、縫紉等工作。

6 《中阿含經·瞿曇彌經》、《中本起經》（卷二）等巴利文經典中，也有類似的描述。

進可得沙門四道。願得受佛法律。我以居家有信有樂。欲出家為道。佛言。且止瞿曇彌。無樂以母人入我法律中服我法衣者。當盡壽命清淨潔己。究暢梵行靜意自守。未曾起想。(CBETA, 2009, T24, no. 1478, p. 945, b26~c02)⁷

上述經文雖然肯定女性若精進修持，亦可證得小乘聲聞果位的「沙門四果」：預流果、一來果、不還果、和最上阿羅漢果。⁸但佛陀仍婉拒大愛道的出家之請，建議她「當盡壽命清淨潔己」、「究暢梵行靜意自守」即可。佛陀示意大愛道以「清淨」和「靜默」做為修持方法，並勸她打消出家的念頭，似乎反映了婆羅門的「清淨」教義與對女性的「不淨」認知，在部派佛教僧團中仍有其相當的影響力。因為早期佛典主要是由強調禁欲、離欲的男性僧人所集結而成，故一方面以厭惡女性來強化其出離心，再者也反映了印度父權社會普遍對女性的排擠與輕視。

《大愛道比丘尼經》描述大愛道雖再度攔道請求出家，但仍未獲佛陀首肯，經三次被拒之後，終於在阿難尊者的同情與懇請之下，佛陀才勉為其難地答應，隨即解釋了佛陀不願接受女性出家的原因：

無樂使母人入我法律為沙門也。所以者何。必危清高之士故。譬如阿難族姓之家生子。多女少男者。當知其家欲微矣。為己弱

7 CBETA 為「中華電子佛典協會」之簡稱，完整文獻出處請參照文末。此處標記代表 2009 年，第 24 冊，編號 1478，第 946 頁，第 b26 至 c02 行；文中同樣出自 CBETA 之文獻，煩請以此類推，不再另作解釋。

8 見《雜阿含經》(第四十一卷):「如是我聞：一時，佛住舍衛國祇樹給孤獨園。爾時，世尊告諸比丘：『有四沙門果。何等為四？謂須陀洹果、斯陀含果、阿那含果、阿羅漢果。』」(CBETA, 2009, T2, no. 99, p. 298, c23~26)。

衰。不得大強盛也。今使母人入我法律者。必令佛法地清淨梵行不得久住也。復譬如稻田禾稼且熟而有惡露災氣。則令善穀傷敗。令使母人入我法律者。必令佛法地清淨梵行大道不得久興盛。(CBETA, 2009, T24, no. 1478, p. 946, a25~b03)

佛陀不肯接受女性出家、進入僧團，主要是考慮到當時印度社會的狀況，認為倘若允許女性出家，將使僧團難以維持清淨梵行，不利長久弘化。為顧及佛法的傳揚與僧團發展，佛陀不得不制定八敬法來防微杜漸：「佛告阿難。假使母人欲作沙門者。有八敬之法不得踰越。當盡形壽學而持之。自紀信解專心行之。譬如防水善治堤塘。勿令漏洩。其已能如是者。可得入我法律戒中也。……假令大愛道。審能持此八敬法者。聽為沙門」(CBETA, 2009, T24, no. 1478, p. 946, b21~c23)。

在小乘座律系雪山部《毗尼母經》(卷一)中，也言及釋迦牟尼佛的姨母摩訶波提(大愛道瞿曇彌)，曾率五百女眾至迦毗羅衛城，請求出家：「當於爾時。佛住釋種園中。時摩訶波闍波提憍曇彌。與五百釋種女來詣佛所。到已頭面著地禮佛足。白佛言。世尊。我等女人於佛法中得出家不。佛言。吾不欲聽女人出家。聞此語已低頭泣淚而去」(CBETA, 2009, T24, no. 1463, p. 803, a23~26)。與《大愛道比丘尼經》中聚焦在大愛道一人的敘事稍有不同，《毗尼母經》中增加了「五百釋種女」跟隨大愛道前來的描述，為女性僧團的建立按下伏筆。此外，《毗尼母經》中還指責女性出家將敗壞僧團，甚至會「減損正法住世五百年」：「佛告阿難：吾所以不聽女人出家者，如世人家男少女多，家業必壞，出家法中若有女人必壞正法，不得久住。……八敬法亦如是，怖後時壞正法，故為其制耳。汝今為女人求出家，後

當減吾五百世正法」(CBETA, 2009, T24, no. 1463, p. 803, b7~17)。

將女性出家貶為「減損正法住世」的敘述，顯示了原始佛教對女性的厭惡與偏執；而「八敬法」的制定與施行，也與佛教的平等教義有所出入。關於早期佛教中性別意識與佛法教義的脫鉤，恆清法師認為雖然佛陀和一些早期佛典主張修道上的男女平等觀，但兩性僧團的規制卻依循了「男尊女卑」的印度社會傳統，於是形成三種現象，即：一、解脫上的男女平等主義；二、制度上的男性優越主義；與三、修行上的女性厭惡主義。⁹『解脫平等主義』考慮的純粹是女性的精神解脫方面的能力，而『制度上的男性優越主義』所考慮的包括社會習俗、僧團發展、男女兩重僧團之間的互動關係等因素。這兩種態度雖然看似互相矛盾和衝突，但也不能說是理想和現實彼此間的折衷和妥協」(釋恆清，1995: 32-33)。

永明法師在《佛教的女性觀》中，也推論佛陀考慮到「社會的譏嫌與外道的攻擊」(釋永明，1997: 66)、女性的行止與安全、¹⁰愛欲的防止……等因素，才再三婉拒女性出家。歸結起來，印度婆羅門社會對女性的嚴重歧視與欺壓，是最明顯的背後因素。根據古印度種姓制度產物《摩奴法論》¹¹上的記載，女性被嚴格限制參與宗教活動，遑論擁有宗教主導權與發言權，「女子不得單獨舉行祭祀，不得發願

9 參見釋恆清(1995: 28-43)。

10 在《摩訶僧祇律》(卷29)、《十誦律》(卷12)等律藏中，皆有比丘尼僧團外出時，於夜間遭到淫蕩少年或賊人犯擾的描述。

11 又稱《摩奴法典》，成書於西元前二世紀至西元二世紀之間，中國佛教學者季羨林認為作者乃婆羅門階級，假託傳說中的人類始祖「摩奴」為名。全書以詩偈的形式寫成，每偈兩行、每行十六音節，共2684偈，分為十二章。前半部以婆羅門的行為規範為主，後半部則說明刹帝利(國王)的法規，最後一章則以梵天思想論及轉世與解脫。編纂此書的主要目的，在於維護印度社會的種姓制度。

修行，不得齋戒絕食」（蔣忠新譯，1986: 153）。《摩奴法論》並明定女性不得擁有財產、¹² 婚姻自主、受教育等權力，且透過幼齡結婚的限制（如 30 歲男子應娶 12 歲的女孩，24 歲男子娶 8 歲女童），迫使女性提早走入家庭、服膺於丈夫，甚至有丈夫死後只能選擇殉葬或終身守寡的苛刻陋規。

受到婆羅門社會歧視、宰制女性的流風所致，加上佛教內部僧人對禁欲的嚴格要求，早期佛典、尤其是部派佛教（約西元前三世紀後）的經、律，往往把女身與「女色」劃上等號，將女性污名化。美國學者保羅（Diana Paul）在《佛教中的女人：大乘中的女性形象》中，表示「佛教傳統上認為女人較為低劣，反映了視女性為誘惑者或邪惡化身的看法」（Paul, 1985: 3）。¹³ 保羅認為早期佛教經典中存在不少有關女性難以控制性慾的指涉，這種猶如動物本能般的性驅力，並不見諸男性身上，為此女性的形象被化約為「黑暗的、感官的、情緒化的性格本質或『無盡的陰性』」（Paul, 1985: 3），「無盡的陰性」就是誘惑者的邪淫印象。這種指控女性淫蕩、魅惑的著名顯例之一，是釋迦牟尼佛在證悟前夕，受到魔王之女群起誘考的故事。

部派佛教除了認定女性是淫欲的化身外，在巴利文經典中也不乏對女性較易受到魔羅誘惑的陳述，連帶質疑女性的證悟能力。目前公認成書最早，最能呈現佛陀在世時比丘尼修行樣貌的《長老尼偈》¹⁴ 中，便有許多描寫尼師面對魔羅挑戰、誘惑的詩偈。李玉珍

12 類似古代中國封建社會「三從四德」的規範：婚前從父、婚後從夫、老年從子。

13 本文所引用之英文文獻內容，皆為筆者翻譯。

14 今日流傳於錫蘭（斯里蘭卡）、緬甸、泰國等南亞地區的南傳經典，係以巴利文寫成。南傳上座部的佛典，包含了完整的經、律、論三藏，其中五部經藏的前四部：長部、中部、增支部、相應部，相當漢傳佛教的《長阿含經》、《中

在〈《長老尼偈》的修辭敘事——兼以對照《長老偈》〉一文中，指出「《長老尼偈》討論女性獨處林下禪坐的障礙時，經常安排魔羅出面挑釁。……經過統計，抵抗魔羅在《長老尼偈》中幾乎成為格套，反覆出現十次，幾乎每七位長老尼就有一人必須面對魔羅的挑戰，比例顯然高過《長老偈》太多」（李玉珍，2004: 25-26）。從《長老尼偈》中魔羅引誘、挑釁比丘尼的次數，遠高過《長老偈》的對照看來，說明了原始佛教對女性較重「色欲」的偏見，故頻繁地託寓長老尼在修行過程中容易遭受魔羅色誘；另一方面，《長老尼偈》中的魔羅也暗示女性在承受社會（與男性僧團）龐大體制壓力與女性負面形象下，與渴望藉出家修行獲取自由、解脫所形成的內在衝突與矛盾，是以將這些心理壓力轉化成魔王挑釁的隱喻，並透過除魔的「行動」來排除社會對女性修行身分的疑慮，如鄧殿臣¹⁵所述：「《偈陀》的作者借用『摩羅』之口，道出了社會上惡勢力的聲音（《長老尼偈陀》中時有『摩羅』言論，『摩羅』是反動、落後、黑暗勢力的代表）」（鄧殿臣，1997: 325）。魔羅的頻繁出現，除了泛指修行的障礙外，其「前來挑釁的目的在於勾引長老尼的愛欲，或者挑戰佛法的正確性，而直接質疑比丘尼的問題都是『為何出家？』」（鄧殿臣，1997: 28）。為此，多位長老尼的如理駁斥與斬除魔羅的舉措，不僅宣誓女性堅決向道的決心、破斥女身等同色欲的迷思（魔羅多以惡少或男身形象出現），也帶有消解印度社會質疑女性出家的意味。例如

阿含經》、《增一阿含經》及《雜阿含經》，是較早結集的經典，以長行散文為主。五部經藏中最後的「小部」，則收錄了十五部僅見於南傳的佛經，以偈頌為主，結集的時間較晚，除了《法句經》、《自說經》是佛陀的法教之外，其餘多為佛弟子間流傳的詩偈，《長老偈》、《長老尼偈》相傳即是佛陀的比丘、比丘尼弟子所作，一般認為是佛陀在世至西元前三世紀之間的作品。

15 《長老偈》、《長老尼偈》的大陸譯者。見鄧殿臣（1997: 312-328）。

在《長老尼偈》和《比丘尼相應》(*Bhikkhuni Samyutta*)中描述舍利弗的三位姊妹：遮羅(Cala)、優波遮羅(Upacala)、和尸須波遮羅(Sisupacala)出家為尼時，曾遇魔羅現身質疑與引誘，但她們皆斥責魔羅為外道並斬除之。魔羅等同「外道」的陳述，具有雙重的修辭作用：一者暗示長老尼希望獲得男性僧團「正視」的心理趨向，隱喻女性也是正法代言人，同時也帶出第二層含意——將性別平等與「無我」教義連結在一起。每回魔羅出現時，都在質疑女性出家並引誘女性耽樂，其對男／女分別的執著，猶如深陷輪迴人／我分別的外道，悖離佛陀所言解脫須離「我執」繫縛的道理，因此長老尼對魔羅的嚴詞拒斥與斬魔行動，不但象徵女性具有證持正法的能力，也駁斥了小乘僧團對女性證悟能力的質疑。

迄今，《長老尼偈》的相關研究迭出，論者大多認為《長老尼偈》反映了佛陀時期印度社會對女性的刻板認知與限制，故女性選擇出家一途，以擺脫家庭束縛、情感包袱而尋得自由、解脫之路；從《長老尼偈》引發的重視，可看到女性主義佛學對佛教性別批判所帶動的經典重詮趨勢，除了揭顯部派佛教經典貶抑女性、攻訐女色的性別不平等外，也嘗試發掘原始佛教潛藏的女性意識。

總之，在南傳的巴利佛經中，不乏女性重色欲的指陳外，還有

女人八十四態、¹⁶ 五礙、¹⁷ 九惡、¹⁸ 十惡¹⁹ 等諸多有關女身過患或輕蔑女性的描述，當中固然有男性僧眾對女色戒慎恐懼的修持觀點，假憎厭女性來對治貪念，但也呈現了從原始佛教至今在南傳佛教中仍殘存的性別歧視問題，時至今日，南傳佛教中的尼眾地位仍相對低落。²⁰ 有趣的是，美國學者佛瑞（Bernard Faure）卻指出早期佛教對女性的厭惡，在世界宗教中是最具彈性與發展潛能者，「如同大多數的神職論述，佛教事實上也是無情的厭惡女性者，但就目前的厭惡女性論述而言，佛教仍是最具彈性且能包容多元和矛盾的宗教之一」（Faure, 2003: 3）。所以，雖然原始佛教有諸多對女性與女身的貶抑，但隨著大乘佛教的開展，對女性的貶抑與對女身過患的譴責、排擠，逐漸轉換為大乘經典中「淨土無女人」的陳述，以及證悟成佛必須「轉女身」的觀點。

16 見《大愛道比丘尼經》（CBETA, 2009, T24, no. 1478）。

17 女人五礙說，指女性修行上的五種障礙：不能成佛、不能為魔王、不能為天帝釋、不能為梵王、與不能為轉輪聖王；見《中阿含經》、《大愛道比丘尼經》、《瞿曇彌經》、《中本起經》等。

18 見《增壹阿含經》〈馬王品〉，言女人有九惡：一、臭穢不淨；二、惡口；三、反覆；四、嫉妒；五、慳嫉；六、多喜；七、多嗔恚；八、多妄語；九、所言輕舉（CBETA, 2009, T2, no. 125, p. 769, c11~15）。

19 見《佛說玉耶女經》（《大正藏》，第二冊，No. 142b），提及：「女人身中有十惡事，不自覺知。何等十惡？一者託生父母甚難養育，二者懷妊憂愁，三者初生父母不喜，四者養育無味，五者父母隨逐不離時宜，六者處處畏人，七者常憂嫁之，八者生已父母離別，九者常畏夫婿，十者不得自在，是名十惡也」（CBETA, 2009, T2, no. 142b, p. 865, a2~6）。

20 以筆者 90 年代末期至緬甸旅遊的經驗為例，尼師僧團集體外出托鉢的時序，必須排在僧眾之後，多半得等到僧眾化緣結束的午後或傍晚，才輪到尼眾進行。

（二）、大乘佛教時期的女性觀

迥異於原始佛教、部派佛教經典中對女性一面倒的負面描述，在大乘佛教時期女性地位開始有了大幅轉變，出現「轉女身」的折衷說法與女性菩薩的形象。究其原因，一方面是大乘佛法對「利他」與「普渡眾生」的強調，使其在性別意識上顯得較為開放、寬廣；另一方面，也因一味排斥女性，難免流於依附「色相」，反為另一種執著，因此在強調空性、慈悲的大乘經典中，遂發展出較為平等的女性觀。聖嚴法師在《學佛群疑》中便指出，佛教發展到小乘晚期的大眾部、一切有部和大乘初期，對女性的歧視觀點有了明顯轉化：

屬於一切有部的《佛說龍施女經》，便反對女人的五種障礙說，指出《增一阿含》卷二二及卷五十，所敘述的女人如佛的姨母大愛道、須摩提等，不但信心十足，而且還以做女人為光榮。空系大乘的《道行般若經》，強烈反對轉女身為男身而後成佛的理論。嗣後，《維摩經》、《順權方便經》、《諸佛要集經》、《阿闍貫王阿術達菩薩經》、《大淨法門經》、《寶女所問經》、《佛說須摩提菩薩經》及《佛說無垢賢女經》等，都有申張男女無差別論的作用。（釋聖嚴，1989: 226）

綜觀大乘經典所闡述的女性身分與成佛觀點，依其性別意識「進化」的程度，可大致區分如下：

1. 持否定女性觀的初期大乘經典，如《大寶積經》〈優陀延王會品〉中對女人的厭惡與污穢程度，與部派佛教相去不遠，提到女人的可惡之處「如死狗死蛇，穢惡而壞爛；亦如燒糞穢，人皆厭惡之。死

蛇糞狗等，雖甚可厭惡；如是諸女人，可厭復過彼」（CBETA, 2009, T11, no. 310, p. 545, c7~10）。這類經文大多著眼於勸誡男性戒除「女色」，刻意強化女性的污穢、醜惡面，可說是承續部派佛教的性別觀點。

2. 闡述「淨土無女人」的大乘經典，如《阿彌陀經》、《藥師經》等，皆言佛國無女人，「轉女身」乃成為投生淨土、成佛的必要條件；而在《藥師經》、《法華經》中，也出現轉女為男的祈願。另外在《法華經》中八歲龍女面對智積菩薩、舍利弗的質疑，瞬間轉為男身並往南方無垢世界成佛的描述，更常被引用、當做大乘經典「轉女身」說的範例。在大乘佛經「轉女身」說的背後，其實蘊含了對女性地位低落、遭受苦難的悲憫，故以淨土接引女性出脫、離苦；並且涉及對五礙說中「女人不能成佛」的設法轉圜，因為在《大智度論》等大乘經典中認定成佛必須具足圓滿三十二相，其中的「馬陰藏相」否定女人成佛的可能性，為了解決這個難題，轉女為男之說於焉而生。

3. 承認女性為菩薩的大乘經典，旨在彰顯佛性一如、男女無別的法義。在這類大乘經典中，已出現平等的性別觀，強調在成佛基礎的佛性上，無男女之別。這類大乘經典的崛起，與佛教的弘化有關，由於部派佛教發展到後來，分裂為較保守、年長的上座部與改革、少壯派的大眾部，改革性強的大眾部演變為初期的大乘佛教，慢慢吸收許多在家婦女為信徒，順勢出現不少以女性菩薩為主角的大乘經典，如《佛說長者女菴提遮師子吼了義經》、《阿闍闍王女阿術達菩薩經》、《佛說無垢賢女經》等。在這些經典中，常透過優婆夷（在家居士）的身分闡述佛性超越男／女外相的道理，並跳脫前一類「轉女身」說的限制。在《阿闍闍王女阿術達菩薩經》中，阿闍闍王的女兒阿術達（另譯無愁憂）見比丘至宮中乞食，不僅「今來於坐不

起不迎不為作禮，亦不請令坐，亦不與分衛具」(CBETA, 2009, T12, no. 337, p. 84, b3~4)。並清楚表明崇奉大乘、輕抑聲聞的立場；而當舍利弗質疑無愁憂為何不捨女身時，佛陀為其解說菩薩為度化眾生而示現女相，在究竟上並無男女分別，當下無愁憂為了化解舍利弗的疑惑，立刻轉女為男，蒙佛授記將於來世成佛。²¹ 另在《維摩詰經》〈觀眾生品〉中，一位十二歲天女與舍利弗辯論時，也闡述了大乘經典中常見的「諸法皆幻、無男女相」義理；當天女被舍利弗質問「為何不轉女身？」，她以術師幻化的女子為例回應，力陳「一切諸法無定相」，繼而運用神通力將舍利弗轉為女身、再恢復男身，這段敘述凸顯了性別的非實如幻，也駁斥由舍利弗所代表的聲聞僧眾對女性的輕視。²²

21 原文見《阿闍王女阿術達菩薩經》：「舍利弗白佛。是女何故不棄女人。佛告舍利弗。若諸聲聞謂此無愁憂是女人耶。若等不深入般若波羅蜜不見人根觀本跡。然便等視於所行。菩薩諸所樂喜以權道示現。有男女其限無所罣礙。欲度男女故。無愁憂女欲決舍利弗之狐疑。現身立願。使大眾中悉見我是男子。作是念已。即諸大眾見無愁憂身為男子不復見女人像。無愁憂於時踊在虛空中。去地七十丈住止空中。佛告舍利弗。見是無愁憂為男子踊在虛空中去地七十丈。若見不。舍利弗白佛。唯然已見。佛告舍利弗。是無愁憂。卻後七百阿僧祇劫當作佛。佛名鞞竭俞（漢言離愁）怛薩阿竭阿羅訶三耶三佛。剎名無垢濁光炎。其壽十萬劫。佛般泥洹後。經法留止十劫不斷絕」(CBETA, 2009, T12, no. 337, p. 88, c11~26)。

22 原文見《維摩詰經》：「舍利弗言：『汝何以不轉女身？』天曰：『我從十二年來，求女人相了不可得。當何所轉？譬如幻師化作幻女，若有人問：『何以不轉女身？』是人為正問不？』舍利弗言：『不也！幻無定相，當何所轉？』天曰：『一切諸法亦復如是，無有定相，云何乃問不轉女身？』即時天女以神通力，變舍利弗令如天女，天自化身如舍利弗，而問言：『何以不轉女身？』舍利弗以天女像而答言：『我今不知何轉而變為女身？』天曰：『舍利弗！若能轉此女身，則一切女人亦當能轉。如舍利弗非女而現女身，一切女人亦復如是，雖現女身，而非女也。是故佛說一切諸法非男、非女。』即時天女還攝神力，

這些大乘經文還大幅提昇優婆夷的形象與地位，指出在家女性雖現女相，但實為菩薩。如《大般涅槃經》提到：「爾時復有三恒河沙諸優婆夷。受持五戒。威儀具足。其名曰壽德優婆夷。德鬘優婆夷。毗舍佉優婆夷等。八萬四千而為上首。悉能堪任。護持正法。為度無量百千眾生故現女身。……深樂大乘守護大乘。雖現女身實是菩薩」（CBETA, 2009, T12, no. 375, p. 606, b29~c27）。不但將女性視為大乘的守護者，也承認女性具有與男性相等的度化願力——這些優婆夷是為了利益眾生才示現女相。

最後，4. 主張女人能「即身成佛」的大乘經典。在《佛說海龍王經》、《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》、《菩薩處胎經》等經中，皆主張女性能以「女身」成佛，最能呈現佛法的性別平等觀。在《佛說海龍王經》（卷三）〈女寶錦受決品〉中，提到佛陀授記龍王之女寶錦將於來世成佛，「此寶錦女，三百不可計劫後，當得作佛，號曰普世如來至真等正覺」（CBETA, 2009, T15, no. 598, p. 150, b29~c1）；另在《菩薩處胎經》²³（卷四）〈無差別品〉中，更進一步描述在遠古時代有七十萬二千億女人修持無相無願之法而在一日之內成佛，可謂大乘佛經中最讚揚女性、且承認女性能即身成佛的特例：

過去五十四億恒河沙劫。有世界名曰火焰。佛名無欲……彼土人民悉受女身。解了無常苦空非身。分別受入無諸煩惱厭患身苦。齊同一願發大弘誓。……時有七十萬二千億女。在大曠野非人行處。齊同一行解空無相無願之法。一日一時三等通達。即成佛道眾相具足。存亡自在以小受大以大入小。即於彼日度阿僧祇無

舍利弗身還復如故」（CBETA, 2009, T14, no. 475, p. 548, b23~c6）。

23 又名《菩薩從兜率天降神母胎說廣普經》。

量眾生。於無餘涅槃化度眾生。是謂不捨身受身而成佛道。²⁴
(CBETA, 2009, T12, no. 384, p. 1035, b25~c9)

大乘佛教除了不同經典對女性地位的漸次提昇外，也孕育了菩薩的母性、慈悲救世意象。從漢傳佛教中自宋代以降普遍流傳的女性觀音信仰，明顯反映了大乘佛教母性與慈悲連結的趨向。同時，也出現准提佛母、般若佛母等泛女性形象的佛格，如在《大智度論》（卷三十四）中提到：「般若波羅蜜是諸佛母，父母之中母之功最重，是故佛以般若為母」（CBETA, 2009, T25, no. 1509, p. 314, a22~23）。另在《大般若經》（卷二十七）〈常啼品〉中亦言：「是般若波羅蜜，諸菩薩摩訶薩母，能生諸佛攝持菩薩。菩薩學是般若波羅蜜，成就一切功德，得諸佛法一切種智」（CBETA, 2009, T8, no. 223, p. 420, c18~20）。雖然此處的般若波羅蜜（超越之智慧），並無明顯性別指涉，但把母親的生產延伸成智慧產生諸佛、菩薩，強調母親的重要性超過父親，也間接提昇了女性在佛教中的地位與價值。

二、佛教密乘中的女性身分與特殊女性觀

大乘佛教中把女性表喻為慈悲或智慧的概念，在佛教密乘中得到更為多元的發展，甚至呈現另一種尊崇女性的性別翻轉。在佛教密乘中，女性的身分與地位相對地崇高且多元，和密乘的教義有密切關連。

24 一恆河沙劫，表喻如恆河之沙般久遠之前，而五十四億恆河沙劫更是難以計數的久遠劫前。

由於印度教²⁵ 與佛教皆有密續與持咒的修持方法，至今東、西方學界對兩者之間孰先孰後的影響關係，存在相左、對立的看法：一派主張佛教密乘起源在先，後被印度教所吸納，並認為九世紀時商羯羅吸收佛教和耆那教的某些教義，改革婆羅門教而形成後來的印度教；另一派則持相反論點，認為大乘佛教受到印度教的影響而產生密乘。為了對佛教密乘中特殊的女性身分有較為清楚、正確的了解，在此先就佛教密乘的起源稍作釐清。

（一）、印度佛教密乘（金剛乘）的起源

有關密乘的起源，各方說法不一。藏傳佛教寧瑪派²⁶ 認為金剛乘是釋迦牟尼佛三轉法輪時秘密傳下；龍欽巴尊者（Longchen Rabjampa, 1308~1364）在其《一切乘明義宗派寶藏論》²⁷（即《宗派寶藏論》，藏文 *grub mtha' mdzod*）中，提到釋迦牟尼佛在印度的菩提迦耶證悟成佛後，前往須彌山頂與色究竟天傳下密續，又前往南印度的毗摩山（bhima，意指「羅剎大自在」）講授四部密續，²⁸ 並由

25 印度教是一個籠統的泛稱，事實上依其信仰對象的不同分為許多派別，但普遍相信人類的靈魂永存和萬物有靈，宣揚「實有」的業報說與輪迴觀，並強調個人必須透過修行來與永恆的梵天合一、「梵我合一」，其中四個主要的派別是：師摩多派（Smārtism）、毗濕奴派（Vaishnavism）、濕婆派（Shaivism）、和性力派（Shaktism）。

26 又稱舊譯派，所傳密續是朗達瑪王滅佛前所譯出，西藏史稱為前弘期。滅佛後稱為後弘期，陸續有薩迦派、噶舉派、格魯派的傳承出現，所奉的密續為新譯，故統稱為新譯派。

27 《宗派寶藏論》是龍欽巴尊者「七寶藏論」之一，共八品，略述釋迦牟尼佛的出世與行儀，再破斥各外道思想與介紹各宗派。

28 指事部、行部、瑜伽部，與無上瑜伽部。前三續稱外密，無上瑜伽部為內密。

金剛手菩薩結集成身、語、意、功德、事業五大續，分別埋藏於薩霍爾（今孟加拉）、僧伽羅（今斯里蘭卡）、鄔仗那（今喀什米爾境內）、香巴拉王國、喜瑪拉雅山脈等地，成為伏藏的伊始（Rabjampa, 2007）。當代敦珠法王（Dudjom Rinpoche, 1904-1987）在其《寧瑪派源流史》中，詳述了寧瑪派觀點的金剛乘三種起源傳承：一、諸佛密意；二、持明指示；與三、補特迦羅口耳傳承（Dudjom Rinpoche, 2002）。第一種諸佛密意的傳承，是由本初佛普賢王如來在淨土以密意傳授予其眷屬，超乎文字與意念，非世人所能知曉。第二種持明指示傳承又分為人、非人兩類，後者是說法者化身為天、龍、藥叉等來度化非人，如文殊菩薩的化身度化天眾、觀世音菩薩度化龍族、金剛手菩薩度化藥叉等。至於人的持明傳承，是佛陀涅槃後二十八年，其報身金剛手菩薩，向天、龍、夜叉、羅刹、及人等五持明傳下密法，²⁹ 於是普賢王如來在法界傳授的密法開始流傳於人間。第三種口耳傳承是由金剛手菩薩傳法予五百大乘上師，其中的因札菩提王又親受金剛薩埵灌頂，遂成為人間口耳傳承的主要法源。相對於寧瑪派的舊譯派觀點，新譯派則認為是釋迦牟尼佛授記一切密續將傳予鄔金（另譯烏仗那、烏菟）國的因札菩提王；或說秘密主金剛手菩薩將密法傳予因札菩提，就此傳出密法。

介乎新、舊譯派之間的覺囊派大師多羅那他（1575-1634）在其《印度佛教史》（成書於1608年）中，主張佛教是在第三次集結後，

傳入唐朝的唐密、後傳至日本的東密為事部與行部。

29 即「天人持明耶舍持護天（Yasarvi Varpala）、龍族持明現毒龍王（Taksaka，或譯德迦义龍王）、藥叉持明焰口藥叉（Vikamukha）、羅刹持明黑齒羅刹母（Matyaupavika）、人持明離車族（Vimalakirti, The Licchavi）維摩詰」。見談錫永（1993a: 7）。

大乘經部、續部同時出現，³⁰ 有許多善知識從文殊、觀音、金剛手、彌勒等菩薩處聽聞大乘法教並證得三摩地後，傳出了《寶積經》、《大集經》、《華嚴經》、《入楞伽經》、《密嚴經》等大乘經典；之後，當旃檀波羅王³¹ 在位時，最初大乘五百阿闍梨的弟子多人也請出尚未弘揚的經、續多種，在此之前，印度已有事部、行部、瑜伽部三續，和《密集》、《諸佛平等瑜伽》、《幻化網》等無上瑜伽部的密續出現。³² 其時，在東方藩伽羅國的國王訶利旃陀羅與其眷屬一千人，修持密法而證得持明果位，說明當時（約西元二世紀）已有密法的修持。但多羅那他認為早期密法並未公開傳揚，是從龍樹師徒與成就者舍婆梨波起，密法才漸漸弘傳開來；並在無著、世親後的兩百年間（西元四世紀至六世紀）興起，其中事部、行部十分盛行且公開傳授，瑜伽部、無上瑜伽部也較為人所知悉，出現許多重要的傳承持有者與成就者。³³ 在布頓的《佛教史》（又稱《佛教史大寶藏論》）（郭和卿譯〔布頓·仁千祝，1986〕，1986）中的密續起源說法，也與多羅那他相近。布頓引《文殊根本續》中對龍樹、無著等人的授記，³⁴

30 約西元二世紀間，在發起第三次集結的貴霜王朝迦膩色迦王去世後。

31 沃德爾（A. K. Warder）在其《印度佛教史》中認為旃檀波羅王就是迦膩色迦王之子、迦膩色迦二世，在西元二世紀初即位。見 Warder（1970: 202-208）。

32 見《印度佛教史》，第十三章〈大乘開始興盛時期〉與第十四章〈婆羅門羅羅時代〉（張建木譯，〔多羅那他，1608〕，1988）。

33 如吉祥薩羅訶的《佛頂蓋》、魯伊波的《瑜伽母普行》、臘哇波與海生的《喜金剛》、黑行的《契合明點》、遊戲金剛的《黑降閻魔尊三品》、甚深金剛的《金剛甘露》、俱俱梨波的《摩訶摩耶》、比朵波的《時輪》等。

34 《文殊根本續》中提及對龍樹的授記：「如來涅槃後，直至四百年，名龍比丘出，於教信且益，得証極喜地。享壽六百歲，孔雀大明王，彼修得成就，各種論藏義，彼達無實理。至彼捨身時，得生極樂土，最終彼大德，清淨証佛位。」而對無著的授記是：「比丘名無著，善巧經論義，善辨經藏中，了義不了義。成世智導師，啟論具真性，彼所成持明，名娑羅女使。由彼明咒力，生起妙覺

認為龍樹是密續的始祖，親撰了《密續集論》、《密集修法》、《密集攝要》、《密集生起次第修法合經集論》、《曼荼羅儀軌》、《五次第》等密乘論典。廓諾·迅魯伯的《青史》（郭和卿譯〔廓諾·迅魯伯，1979〕，2003）中，也認為無上瑜伽部的密法在早期已出現，指最初大乘密續是在東方由極明月王等人傳下《攝真實性諸瑜伽續》；繼之由龍樹及其弟子傳出《吉祥集密諸瑜伽續》³⁵ 盛行於南印度；接著在西印度由那哇巴等人從鄔仗那取出《瑜伽母續》等，弘化於中印度；後來又從香巴拉取出《吉祥時輪續釋》，在中印度流傳。

多羅那他還嚴正駁斥有些人認定密乘源自《攝真實性》和《金剛頂》的說法，表示《攝真實性》和《金剛頂》中降三世忿怒明王化現之說純屬虛構，是以「不正確」且「不完全」的史料，做為真言初始的判斷。這個觀點與日本佛教學者主張密乘源自印度教、其主要經典是《大日經》和《金剛頂經》的看法互相牴觸；平川彰、宮坂宥勝、佐佐木教悟等人³⁶ 皆認為密乘是大乘佛教受到印度教³⁷ 影響的產物，主張密乘持誦的咒語（Mantra，意指「真言」，故密乘又稱為

慧，為令教長住，彼作經攝義，享壽百五十，命終往天界（兜率天內院），聖眾圍繞中，長久享大樂，最後彼大德，得証菩提果。」更明確指出其持咒的修持能力。

35 即布頓所言的《密集修法》、《密集攝要》、《密集生起次第修法合經集論》等，密集是指密集金剛，在舊譯派的無上瑜伽部屬於瑪哈瑜伽（大瑜伽）部，在新譯派中則歸類為無上瑜伽部的父續，被稱為「父續之王」，因為詳細闡釋修習幻身等無上瑜伽的修法要點，藉由這些要點的修學，能無謬地證得各種出世成就，所以在西藏各新舊傳承，尤其是格魯派中，皆有此法的傳習，在寧瑪派中大瑜伽十八本續中的「心續」即為此續的舊譯。

36 見莊崑木譯（〔平川彰，1974〕，2002）；許洋主譯（〔宮坂宥勝〕，1988）；釋達和譯（〔佐佐木教悟等，1966〕，1998）。

37 印度教是婆羅門教的《吠陀》與通俗的《薄伽梵歌》結合後較接近大眾的新婆羅門教。

真言乘)源自印度教的《吠陀》信仰，並把密教的護摩儀軌與印度教的拜火相附會，還指陳無上瑜伽部密續源自印度教性力派而將之貶為大乘末期的「左道」。日本學者還主張四部密續是從早期的雜密(事部)、純密(行部、瑜伽部)，漸次往上發展到後期的左道密(無上瑜伽部)，這種觀點是以世俗的觀點推論密續由下往上發展的軌跡，但缺乏可信的文獻考據，流於片面臆測。

日本學者自詡東密為「純密」而攻擊無上瑜伽部，自有其歷史與社會文化的背景因素。談錫永在〈印度密乘源流考略〉一文中，針對日本學者的密續起源說法以及對無上瑜伽部的輕蔑，提出辯駁，指出日本佛教對無上瑜伽部的認定，主要是受到日本密教信仰的影響，「部分日本東密行人對無上續部痛心疾首，實受當年『立川流』的影響。立川流以房中術冒稱無上密，其傳播曾影響東密，由是導致一些東密行人亦對無上密反感，於是自判為『純密』，判無上密為『左道密』。這雖然有澄清他們立場的作用，但實際上卻絕非持平之論」(談錫永，1993a: 3-4)。事實上立川流是日本真言宗所衍生的邪派，由鎌倉時代三寶院流勝覺阿闍梨(1057-1129)的胞弟仁寬所創，仁寬在其兄過世後因故被流放至伊豆立川市，得一名陰陽師傳授邪術，便與其兄所傳的真言密法混雜，於1114年創立新教派，號稱立川流，此派斷章取義詮解佛經，並納入印度教性力派教義，以男女淫欲為道，專門招收娶妻食肉的俗人為弟子，曾風行一時，日本的後醍醐天皇(1288-1339)也是信徒之一。魚目混珠的結果，近代日本學者往往誤把立川流與無上瑜伽密續混為一談，更用日本佛教的發展歷程來推論印度佛教史，其立論不僅遭到歐美學者質疑，甚至已被推翻。

美國學者威廉斯(Paul Williams)在《大乘佛教：教義基礎》一書中，便指出日本佛教學者(以平川彰為首)主張在家居士是大乘

佛教形成的主力，其實是依據日本佛教的社會情況來推論的，「大乘的在家人起源觀點，即在家人幫助了大乘的形成，是日本學者普遍抱持的觀點，應該說，他們強調菩薩的在家僧團對利他事業的參與，反映出的其實極為接近當代日本佛教本身的狀況、利益、與考量」（Williams, 2008: 22）。威廉斯表示許多當代學者都質疑日本學者的大乘在家起源說，因為「平川彰的論文倚賴太多假設而難令人信服」（23），他並舉出肖本（Gregory Schopen）反對日系學者主張早期大乘佛塔是在家信仰的核心、且居士僧團透過對佛陀舍利的崇拜來與小乘僧團分庭抗禮的說法，批評平川彰立論薄弱、站不住腳。肖本認為早期大乘經典非但不與佛塔崇拜相結合，反而明顯敵視佛塔崇拜；「在佛經中對經典的崇拜，常常特別反對佛塔的儀式崇拜，而使後者衰微。肖本指出，從地理上來說，早期大乘應已朝向注重經典的發源地，而用『燃香、旗、鈴』來膜拜此地——和通常用來崇拜佛塔的形式相同」（23）。故早期大乘的發展是以一群人崇拜其信仰的特定佛經為主，為此，在許多大乘經典的結尾，常出現表彰研讀、記誦、或僅是尊敬一句經偈便具無量福德的敘述，並伴隨著對毀謗佛經、傳法者（將墮入地獄）的嚴厲譴責，用以崇奉經典。此外，從肖本對印度碑文的研究，也顯示捐款建造佛塔者大多是寺院的出家僧尼，在建造佛塔的捐款人中，有百分之七十是出家僧尼、尤其是有學問的學院僧人（William, 2008: 21-27; Schopen, 1996: 23-113），而非一般在家居士。這些分析都一再推翻平川彰所言是居士建造佛塔、並用以取得與出家僧團並立地位的看法。

從上述威廉斯、肖本、與談錫永的分析，可見平川彰等日本學者對大乘佛教、密乘起源立論的諸多可疑與可議之處。但目前中文學

界、教界對密乘的討論，仍大多承襲自日本學者的觀點，³⁸ 如呂澂認為密乘思想在晚期大乘崛起並成為主流，³⁹ 除了當時大型寺院——如超戒寺、那爛陀寺等——對密法的重視與倡導外，主要是因為大乘佛學漸趨繁瑣，其深奧的哲思與義理論辨，難以讓大眾接受，「為了爭取群眾，便採取了印度教的方法，這就是密教發生的主要原因」（呂澂，1983: 256）。他主張大乘到了晚期為顧及世俗弘化與大眾信仰，遂產生與印度教合流的密乘，並稱「後期」的無上瑜伽部受到性力派影響，這些論點都與日本學者不謀而合。

再者，日系學者對密乘的起源討論也與史料有所出入，平川彰、宮坂有勝、佐佐木教悟等人都認為密乘是從下部的事部、行部往上發展起來的，其主要的經典是《大日經》和《金剛頂經》。但這兩部經僅論及事部、行部的密續層級，無法解知無上瑜伽部的修持內涵，是以日本學者只能囿於日本密法傳佈的世俗經驗，將無上續穿鑿為印度教的產物。從四部密續出現的年代來看，也可反證此論點的誤謬，因為「下三部續與無上續是在一段時期內陸續出現的，並非先有事續等，然後才發展為無上續。……由於大乘顯宗衰落之後才是密乘的鼎盛期，於是便認為密續的出現，亦必遠在大乘經典出現之後。這樣做，很容易作出錯誤的結論」（談錫永，1993a: 5）。依據上述多羅那他之說，四部密續是在佛經第三次結集後的西元二世紀間，陸續出世、弘傳；敦珠法王在《寧瑪派源流史》中則認為佛經的第三次結集

38 大陸學者呂澂、韓廷傑（1996），以及台灣教界的印順法師、聖嚴法師等人，都主張密教是從印度教所生，且極為貶視無上瑜伽部。

39 呂澂指出印度大乘佛學的興盛時期，約自七世紀至十二世紀之間，而密教自十世紀崛起成為大乘佛學的主流，直到十三世紀初回教徒入侵、大舉滅佛為止。見呂澂（1983: 255）。

是在大蓮花王的時代，即西元前四世紀間。⁴⁰ 不管西元前四世紀或二世紀，都顯見四部密續的出現遠早於日本學者、呂澂所推言的七世紀。談錫永也指出「印度密乘法系，以大圓滿法系為早。即使不算維摩詰，但以公開傳授來算，其源頭亦在西元一世紀的俱生喜金剛，是則謂無上密續攝入印度教性力派的『五摩真言』，未免有點輕率，蓋大圓滿法系的傳播，至少比性力派早了六百年」（談錫永，1993b: 16）。倘若無上瑜伽部密續的出現時間遠早於印度教性力派，何來時序倒反的承襲、影響之說？因此密乘並非如日系學者所言，是受到印度教影響的產物，尤其是無上瑜伽密續被其誤導的詮釋觀點，更待釐清，⁴¹ 為免下文對密乘女性身分與地位的探討，產生類似以訛傳訛的問題，故在此稍加說明。

（二）、佛教密乘的特殊女性觀

佛教密乘中的女性身分，有了不同於以往佛教經典的豐富、多元樣貌，蕭瓦（Miranda Shaw）在〈佛教密乘中的女性崇拜：男性對女性如同虔信者對女神〉一文中，表示「佛教密乘與先前的佛教形式有極大的差異，在其殿堂中充滿了女性本尊、各種女性神祇（spirit-beings）、和證得崇高修持境界的神格化女人。佛教密乘也與先前的修行背道而馳，引介了女性佛的範疇、將女性的神性提昇到殿堂中的

40 法國學者萊維（Sylvain Levi）根據正量部的文獻，考證出佛經第三次集結是在西元前 349 年；見 Levi（1936）。

41 當筆者參加台大婦女研究室於 2012 年 4 月 14 日舉辦的「性別與宗教工作坊」時，與會學人紛紛提出對密乘的好奇與關注，盼筆者能深入探討這些有疑義的議題，故在此忝以為文釐清。

最高位階」(Shaw, 1997: 113)。和小乘佛教對女性證悟能力的質疑態度截然不同，也有別於大乘經典中普遍呈現的轉女身、淨土接引、強調在家菩薩形象等有限面向，⁴² 蕭瓦認為密乘中眾多的女性本尊、空行、世間神祇、女瑜伽士(yogini)等多元的女性身分，係受到印度教女神崇拜的影響，「這種佛教的激進新形式，藉由新鮮注入了印度教密續與性力派(女神崇拜)傳統的文化能量而變得生氣勃勃」(Shaw, 1997: 111)。從表面上看來，密乘對女性靈性的推崇與讚揚似乎與性力派的女神崇拜近似，但仔細深究，卻可發現兩者在實質上與教義上有極顯著的差異：因為密乘認為女性是智慧(空性)的表徵，與男性的方便(慈悲)相對應，構成一套相輔相成的法義「象徵」體系，而智慧與方便的雙運，代表證得究竟佛果(勝義諦)的狀態，離於常、斷兩邊見，因此以象徵來表喻超越一切分別見的境界，離於任何妄念分別、非實有，自然也無性別之分，故絕非印度教性力派提倡女神崇拜的「世有」(梵有)觀點，企求與至高無上的「實存」女性梵天——提毗(Devi, 「女神」之意)⁴³ 合而為一。蕭瓦從女性主義研究古老女神信仰以對抗父權宰制的趨徑出發，以密乘眾多的女神形象與淨觀(pure perception)儀軌修持法門，⁴⁴ 近似印度教密續的女神崇拜，推斷密乘受到印度教性力派的啟發而開展出豐沛的女性形

42 雖然大乘佛教中已有女性佛的概念，如般若佛母，但對照密乘中鮮明的陰性特質，大乘中的佛母是智慧、本智的象徵，而不若後者已有具體、明確的女性佛儀軌以及等同於男性的女性三身佛概念。

43 性力派的信徒將女神(提毗)視為最崇高、終極的神格——梵天，是萬物的起源，其活動力(Sakti, 能量，一般譯為「性力」有誤導之嫌)是宇宙能量的根源，提毗化身為許多的女神，如雪山神女、時母、難近母、辯才天女、吉祥天女等，故女神崇拜是性力派的主要信仰模式。

44 即觀想己身是本尊清淨、神聖壇城的觀修方法。

象，這個論點有其意識型態上的考量，但與前述日本學者以日本佛教歷史經驗來推演密乘起源的問題一樣，都缺乏具說服力的史料佐證而陷入主觀的評斷。

席莫布朗（Judith Simmer-Brown）在《空行母的暖息：藏傳佛教中的陰性原則》一書中，便指出在印度與西藏發展出的金剛乘，對陰性的認知是以佛法為依歸，而非印度教強調宇宙的物質性創造力；她澄清在印度教各種密續傳統中，對陰性的性力（śakti）有不同的詮釋，「性力可能是特定男神主動、創造的力量，化身為其女性伴侶，如濕婆之妻帕瓦蒂（Pārvāti）。性力也可被理解為是和宇宙創造相關的單一、崇高神祇或女神所擁有的生殖力，如迦梨（Kālī）女神。或最抽象地，被視為宇宙中本有的創造力」（Simmer-Brown, 2001: 47-48）。不論印度教各派密續對性力的理解為何，其重點都和宇宙起源的陰性力量相關，強調梵我能量的主宰力與實存性，但「佛教對陰性的呈現，是應和著無常、空性、智慧、與慈悲的核心教義的」（48），因此將佛教密乘視為佛教與性力派的合流，顯然誤解了印度教密續與佛教密續對密續的不同釋義，「部分學者在密續傳統中自由穿梭的傾向，將藏傳佛教中的空行母與陰性概念、印度佛教、尼泊爾密乘（Nepali Bajracarya）、和各種印度密續教派混為一談，產生嚴重的方法論問題」（48）。她批評蕭瓦在其《激情的證悟：佛教密乘的女性》（Shaw, 1994）一書中，一再混淆濕婆派（Śaivite）、性力派、和佛教密乘等，沒有分辨在這些不同傳承中對常見術語的不同見解，並刻意將原本中性的用語導向女性主義的詮釋面向。⁴⁵ 因此，蕭瓦將佛教密乘中的女性本尊、空行母，附比為西方概念或印度教中的女

45 見 Simmer-Brown（2001: 307, 329）。

神，是頗有疑義的。

席莫布朗也指出：「許多學者認為佛教密續比古典印度教許多教派的密續起源還要早，佛教密續中的神祇後來被吸納成為印度教的神祇」（Simmer-Brown, 2001: 47），並非蕭瓦所言是佛教密乘承襲、接受了印度教的女神。如金斯利（David R. Kinsley）在《密乘對神性陰性的看法：十大明》一書中，考證印度教的女神淵源，表示度母（漢譯多羅菩薩）信仰先是在佛教中盛行，後來才被印度教所吸收、轉化，「度母應該是先在印度佛教中變得重要，然後在傳入西藏之後，於當地取得核心地位。度母在印度教中的地位，不若在藏傳佛教中顯著：祂可能是透過佛教密乘進入了印度教的傳統中。度母的佛教關連仍清楚地留存在印度教中，舉例來說，據說在祂的髮髻中有不動佛」（Kinsley, 1997: 96）。此外，在印度教的密續中，也有受佛教影響的痕跡，「在印度教的《風神怛特羅》（*Rudrayamala*）與《梵天怛特羅》（*Brahmayamala*）中，度母有時也被稱做般若佛母，這絕對是佛教的名字」（96）。金斯利並舉印度教聖人瓦西斯塔（Vasistha）的傳說，來引證佛教對印度教的影響，以及佛教度母如何被納入印度教的女神崇拜信仰中（96-97）。金斯利表示最早的度母文獻出現在西元六、七世紀印度詩人蘇班度（Subandu）所寫的《仙賜傳》（*Vāsavadattā*）中——是一位佛教女尼對度母的虔敬；度母信仰是由佛教傳入印度教的說法，應屬可信。同樣地，巴塔恰耶（Benoytosh Bhattacharyya）在其《佛教密教概論》中，也考證了印度教中的一些神祇出自佛教，如度母、無首女神⁴⁶（Chinnamastā）、文殊瞿沙（Manjughosa）等，顯示印度教受到佛教的影響，駁斥了密乘受印度教影響的論點

46 即藏傳佛教中的金剛瑜伽女或金剛亥母。

(Bhattacharyya, 1964)。

回到佛教密乘中繁複、多元的女性神祇形象，席莫布朗參考德國學者賀曼方德 (Adelheid Herrmann-Pfandt) 的分法 (Herrmann-Pfandt, 1990: 124-126)，將金剛乘中諸多的女性顯現分為七大類，分別是佛、菩薩、上師、本尊、空行母、⁴⁷ 護法、與地祇。女性佛，又稱佛母，有單尊形象，同樣見於大乘佛教的般若佛母；⁴⁸ 或雙尊形象，做為男性佛的眷屬，如普賢王如來 (Samantabhadra) 佛母的普賢王佛母 (Samantabhadri)、五方佛⁴⁹ 的五方佛母，⁵⁰ 雙尊除了表喻空性與智慧的雙運外，也各有其深奧的象徵義涵，如五方佛表示五蘊 (色、受、想、行、識) 的清淨本質，與五方佛母表示五大 (地、水、火、風、空) 的淨相，互相對應，代表我們俱生佛性的圓滿果相，也是金剛乘主張透過精進修持能「即身成佛」的道理所在。女性的菩薩則有度母、女八大菩薩等，有許多女性菩薩也同是本尊，如准提佛母、⁵¹ 尊勝佛母、大白傘蓋佛母、葉衣佛母等，雖名為佛母，卻兼屬菩薩與本尊的範疇，加上有時又是佛的化身，如尊勝佛母是長壽佛的化身，因此這種分類僅是權宜之便，並無嚴格劃分。其中，較為特別的是女性祖師與空行母的身分，空行母是佛教中罕見的女性專屬

47 有關空行母的詞源與相關討論，參見拙文 (劉婉俐，2002)。

48 但與大乘中的般若佛母是智慧的象徵稍有不同，密乘中的般若佛母有較為明確的女性指涉，並有相關的儀軌修持。

49 即中央毗盧遮那佛、東方不動佛、南方寶生佛、西方阿彌陀佛、與北方不空成就佛。

50 即中央法界自在佛母、東方佛眼佛母、南方瑪瑪幾母、西方白衣佛母、與北方誓句度母。

51 准提佛母的修持在漢地與日本相當普遍，在藏傳佛教中也有相關儀軌，藏傳中認為准提佛母是觀世音菩薩的化身。

類別。⁵² 堪布卡塔仁波切在《證悟的女性》一書中，說明其特殊之處：「雖然空行母外表示現女性，但我們不能以一般眾生視之。她們沒有血肉，已完全將煩惱轉化為智慧，得到很高的證悟境界」（何文心編譯〔堪布卡塔仁波切〕，1995: 232）。他表示在釋迦牟尼三轉法輪的過程中，男、女參與比例的差異，衍生出不同的女性觀：在初轉法輪時，因印度風俗的關係，男性多過女性，「根據小乘的觀點，必須是男身才能證得佛果；之所以會有這樣的想法，是基於佛陀本身是男性的事實，而且男女弟子數目相差懸殊」（232）。在二轉法輪傳下大乘法教時，男、女的比例幾乎相等，因此「談到修行菩薩道，男女的修行並無不同」（230）。到了傳授密乘的三轉法輪時，女性人數便多過男性，受法者主要是女眾，「……有成千上萬的女性由蓮花生大士的淨土烏底亞耶（Uddiyana）來此接受密乘的法教。結果女性的證悟者，或稱為瑜伽女性空行母，就比男性多了。在那之後，密乘的法教就被帶進更高的境域中——空行母淨土，而空行母也就成為密續的法教之源」（231-232）。至今，在藏傳佛教伏藏傳承的大師傳記中，皆有不少空行母授記、協助伏藏師取藏，並護持特定伏藏法的記載。空行母的特殊身分，或許也解釋了為何密乘特別重視女性、並有諸多女性神祇的部分原因。

另外，堪布卡塔仁波切也舉噶舉派傳承的兩位女性祖師：香巴噶舉的尼古瑪和噶瑪噶舉的蘇卡悉地、西藏歷史上松贊干布的兩位后妃、⁵³ 瑪爾巴譯師之妻達媚瑪證得虹光身、以及寧瑪派傳承祖師伊喜

52 空行母（Dakini）的含意甚廣，有究竟果位的智慧空行母（如般若佛母），也可做為三根本（上師、本尊、空行）中的各個層級，以及屬於地祇的低階世俗空行等類別。當做為護法時，其相對應的男性稱做「勇父」（Daka）。

53 即尼泊爾赤尊公主與唐朝的文成公主，她們在臨終時偕松贊干布皆融入一尊檀

措嘉的證悟成就……等例子，來說明「男女兩性都同等的能得到精進和修行的成果」（239），而「掃除我們關於男女是否有同等能力達究竟成就的疑惑」（239）。

最後，雖然葛羅絲在《女性主義反思的花環：四十年的宗教探索》一書中，不斷以女性主義佛學論者的立場，呼籲佛教界重視長期被漠視的性別議題，莫要以「一切唯心」的核心教義為由，而忽略了現實體制中存在的性別歧視問題（Gross, 2009）。但她對藏傳佛教三門（身、語、意）修持所涉及的性別意識探討，卻反倒說明了密法超越性別概念的殊勝之處。葛羅絲表示「許多金剛乘的修行，是要轉化成規、未證悟的身、語、意成為證悟的身、語、意，亦即能顯現人類真正清明與光明而非暫時迷惑狀態的身、語、意」（Gross, 2009: 7）。但一般來說，佛教對女性的性別規範卻只落在身的層面，而沒有考慮到語、意的層面，「男性被期待要發展身、語、和意，但女性角色的成規卻大大限制了女性，只以女性身體潛能的角度來看待之」（7）。從這點看來，似乎解釋了前述原始佛教對女身不淨的看法以及大乘佛教轉女身說的立足點，都是以女性身體的層面為考量。葛羅絲認為許多性別規範，是透過文化上對語、意層面的刻意灌輸所造成的，因為單靠身體生理上的差異，並不足以構成強大、僵化的性別意識，於是身體層面的性別就具有某種可變性。這種身體的可變性，在藏傳佛教金剛乘中尤為明顯，主要是金剛乘擅長藉助視覺圖徵來呈現證悟之身的狀態，於是在金剛乘的儀軌修持中，便出現另一種特殊的身體可變性——將凡俗之身轉變為神聖之身，「在『自觀本尊』的常見禪修中，修者觀想他自己或她自己是所修的本尊，修者的性別與所

木觀音中，被視為各是白度母與綠度母的化身。

修本尊的性別之間，根本沒有任何關聯，因此男性照例觀想自身是女性的本尊，女性則觀想自身是男性本尊」（9）。這種觀修，除了轉化對身體的世俗認知外，也培養了一種對性別意識的跨越與超越，其目的在訓練修行者消除對一般所見的執著，以轉換成清淨見，當中自然也包括對性別的僵化認知。另外，葛羅絲也指出藏傳佛教中的佛父佛母雙運，除了表喻空性與智慧外，更強調陰性特質、陽性特質的平等性與無別（nonduality），「要了解金剛乘修法從未說過男人就是陽性特質的化現、女人是陰性特質的化現，這是十分重要的，雖然這點常被外界所忘卻。每個人，不管男人或女人，都需要同時開展智慧與空性」（205）。亦即每位修行者都必須認為自己同時具備佛父佛母的清淨特質，為此，刻意凸顯哪一面，都落入偏狹的知見陷阱中。

從上述的討論與分析中，可以看到佛教史上小乘、大乘與密乘時期，因強調不同面向的教義而開展出各自相應的性別觀，小乘訴求出離離欲，故強化女性的醜惡與女身的不淨、污穢；大乘主張菩薩道的度化利他，所以出現淨土接引、轉女身、優婆夷菩薩等化解女身不淨說或闡述佛性平等無別的觀點；密乘強調以果（佛果）觀修的方便速道，因此講求斷除凡俗概念的無分別見淨觀，性別不但要平等，更要超越。耐人尋味的是，雖然女性主義佛學引發對佛教性別議題的關注與批判，但從相關議題的探討中，卻發現佛教特有的包容性與多元性，並不侷限在固定、僵滯的性別意識上，這種依條件、因緣不同而「緣起」的女性觀，也正符合另一種「性空」的演繹——在究竟層面上，毫無性別的差異，一切人為的性別建構或規制，都只是世俗的作用而已。

參考文獻

- 丁敏（1996）〈台灣社會變遷中的新興尼僧團——香光尼僧團的崛起〉，收錄於《1996年佛學研究論文集——當代台灣的社會與宗教》，19-72。
高雄：佛光出版社。
- CBETA（2009）「中華電子佛典協會」（Chinese Buddhist Electronic Text Association，簡稱CBETA）電子佛典系列，2009版光碟。
- 呂澂（1983）《印度佛學思想概論》。台北：天華出版社。
- 李玉珍（2004）〈《長老尼偈》的修辭敘事——兼以對照《長老偈》〉，《佛學研究中心學報》，9: 1-36。
- 李雪萍（2000）《台灣的比丘尼僧團及其不同的生命經驗：一個社會學的個案研究》，東海大學社會學研究所碩士論文。
- 何文心編譯（1995）堪布卡塔仁波切著《證悟的女性》。台北：眾生出版社。
- 洪雅惠（2002）《台灣佛教優婆夷之性別經驗：以四個人間佛教教團的優婆夷為例》，政治大學社會學研究所碩士論文。
- 許洋主譯（1988）宮坂宥勝著〈印度的密教〉，收錄於水野弘元等著，《印度的佛教》，189-214。台北：法爾出版社。
- 陳美華（2002）〈另類典範：當代台灣比丘尼的社會實踐〉，《佛學研究中心學報》7: 295-340。
- 莊崑木譯（2002）《印度佛教史》。台北：商周出版社。譯自平川彰（1974）《インド佛教史》。東京：春秋社。
- 張建木譯（1988）《印度佛教史》。成都：四川民族出版社。譯自多羅那他（Taranatha）*dpal dus kyi 'khor lo'i chos bskor gyi byung khungs nyer mkho*。
- 郭和卿譯（1986）《佛教史大寶藏論》（《布頓佛教史》）。北京：民族出版社。

譯自布頓·仁千祝 (Bu-ston Rin-chen-grub) *bu ston chos byung*.

郭和卿譯 (2003) 《青史》。拉薩：西藏人民出版社。譯自廓諾·迅魯伯 (Gö Lotsawa Shyönnu Pal) *deb ther sngon po*.

劉婉俐 (2002) 〈空行母與藏傳佛教上師傳記〉，《佛學研究中心學報》7: 213-236。

蔣忠新譯 (1986) 《摩奴法論》。北京：中國社會科學出版社。

談錫永 (1993a) 〈印度密乘源流考略〉(上)，《內明》259: 3-10。

談錫永 (1993b) 〈印度密乘源流考略〉(下)，《內明》260: 11-16。

鄧殿臣 (1997) 〈巴利三藏中的《長老尼偈》〉，《長老偈·長老尼偈》，312-328。北京：中國社會科學出版社。

韓廷傑 (1996) 《印度佛教史》。台北：文津出版社。

釋永明 (1997) 《佛教的女性觀》。高雄：佛光出版社。

釋恆清 (1995) 《菩提道上的善女人》。台北：東大圖書公司。

釋昭慧 (2002) 〈佛教與女性——解構佛門男性沙文主義〉，收錄於釋昭慧、釋性廣編著《千載沉吟：新世紀的佛教女性思惟》。台北：法界出版社。

釋達和譯 (1998) 《印度佛教史概說》。高雄：佛光出版社。譯自佐佐木教悟等 (1966) 《佛教史概說・インド篇》。初版。京都市：平樂寺書店。

釋聖嚴 (1989) 《學佛群疑》。台北：東初出版社。

Bhattacharyya, B. (1964) *An introduction to Buddhist esoterism*. Banaras: Chowkhamba Sanskrit Series Office.

Dudjom Rinpoche (2002) *The Nyingma school of Tibetan Buddhism: Its fundamentals and history*. 2nd ed. Gyurme Dorje and Matthew Kapstein trans. Boston: Wisdom Publications.

Faure, B. (2003) Introduction. *The Power of denial: Buddhism, purity, and gender*.

- (pp. 2-20). New Jersey: Princeton University Press.
- Gross, R. (1992) *Buddhism after patriarchy: A feminist history, analysis, and reconstruction of Buddhism*. New York: State University of New York Press.
- Gross, R. (2009) *A garland of feminist reflections: Forty years of religious exploration*. Berkeley: University of California Press.
- Herrmann-Pfandt, A. (1990) *Dakinis: Zur Stellung und Symbolik des Weiblichen im tantrischen Buddhismus*. Bonn: Indica et Tibetica Verlag.
- Kinsley, D. R. (1997) *Tantric visions of the divine feminine: The ten Mahavidyas*. Berkeley: University of California Press.
- Levi, S. (1936) Kaniska et Satavahana: Deux Figures Symboliques de l'Inde au Premier Siecle. *Journal Asiatique*, 228: 61-121.
- Paul, D. (1985) *Women in Buddhism: Images of the feminine in the Mahayana tradition*. 2nd ed. Berkeley: University of California Press.
- Rabjampa, Longchen (2007) *The Precious Treasury of Philosophical Systems* (grub mtha' mdzod). Junction City: Padma Publishing.
- Schopen, G. (1996) *Bones, stones, and Buddhist monks: Collected papers on the archaeology*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Simmer-Brown, J. (2001) *Dakini's warm breath: The feminine principle in Tibetan Buddhism*. Boston: Shambhala Publications.
- Shaw, M. (1994) *Passionate enlightenment: Women in tantric Buddhism*. Princeton: Princeton University Press.
- Shaw, M. (1997) Worship of women in Tantric Buddhism: Male is to female as devotee is to goddess. In K. L. King (Ed.), *Women and goddess traditions: In antiquity and today*. (pp. 111-136). Minneapolis: Fortress Press.
- Warder, A. K. (1970) *Indian Buddhism*. Delhi: Motilal Banarsidass.

Williams, P. (2008) *Mahayana Buddhism: The doctrinal foundations*. 2nd ed.
London: Routledge.

Religious Doctrine and Gender: The Changes of Women Status from Early Buddhism, Mahayana Buddhism to Tantric Buddhism

Wan-Li Liu

Department of Foreign Languages and Literature
Huafan University

Buddhist teachings expound that all sentient beings are endowed with Buddha nature, which indicates the concept of gender equality in terms of Buddhism; therefore, Buddhism seems less sexist than other world religions. But since the rise of the second feminist movement in the 1960s, Buddhist feminists have raised several women issues relevant to Buddhist institutions and history. In *Buddhism after Patriarchy: A Feminist History, Analysis, and Reconstruction of Buddhism*, Gross surveys discriminative attitudes toward women in Early Buddhism, Buddhist scriptures, and monastic systems. Recently, some scholars of Buddhist studies in Taiwan have been aware of those issues as well, and tried to take the examples of Taiwanese nunneries as evidences of gender equality in Buddhism. This is especially true of Taiwanese Humanistic Buddhism, which emphasizes the role of nuns and women in Engaging Buddhist Activities of modern society.

This paper is aimed to discuss the relationship between Buddhist doctrines and gender during different stages of Indian Buddhism—from Early Buddhism to Mahayana Buddhism to Tantric Buddhism—to explore that Buddhist doctrines do influence the Buddhist views of women. That

is, as Mahayana Buddhism established and developed gradually in history, the status of women in Buddhism had improved significantly and then got a huge, dramatic turn in Tantric Buddhism which represented Buddhist doctrine of equanimity fully. The discussion and analysis in this paper show that Buddhism is truly concerned with equality and impartiality, which indirectly reply to feminist critics of Buddhist patriarchy. Also, it reflects the interdependent tendency of the Buddhist view of gender which is plural, flexible, and updated with time and the audience.

Keywords: Buddhist women, Buddhism, gender, view of women

◎作者簡介

劉婉俐，華梵大學外文系助理教授，研究專長為藏傳佛教研究、當代文學理論、女性主義、電影研究。

〈聯絡方式〉

Email: wliu@ms4.hinet.net